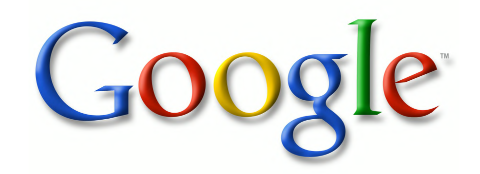



JOHANN GOTTLIEB FICHTE - LASSON


STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

UND SEINE SCHRIFT

ÜBER DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN

EINE BETRACHTUNG

IM DIENSTE DER GEISTIGEN FREIHEIT

VON

GEORG LASSON

[illegible]

[illegible] — [illegible]OWITZSCH & SOHN — [illegible]





OHANN GOTTLIEB FICHTE

UND

EINE SCHRIFT ÜBER DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN.

EINE BETRACHTUNG
DES WEGES ZUR GEISTIGEN FREIHEIT

VON

GEORG LASSON

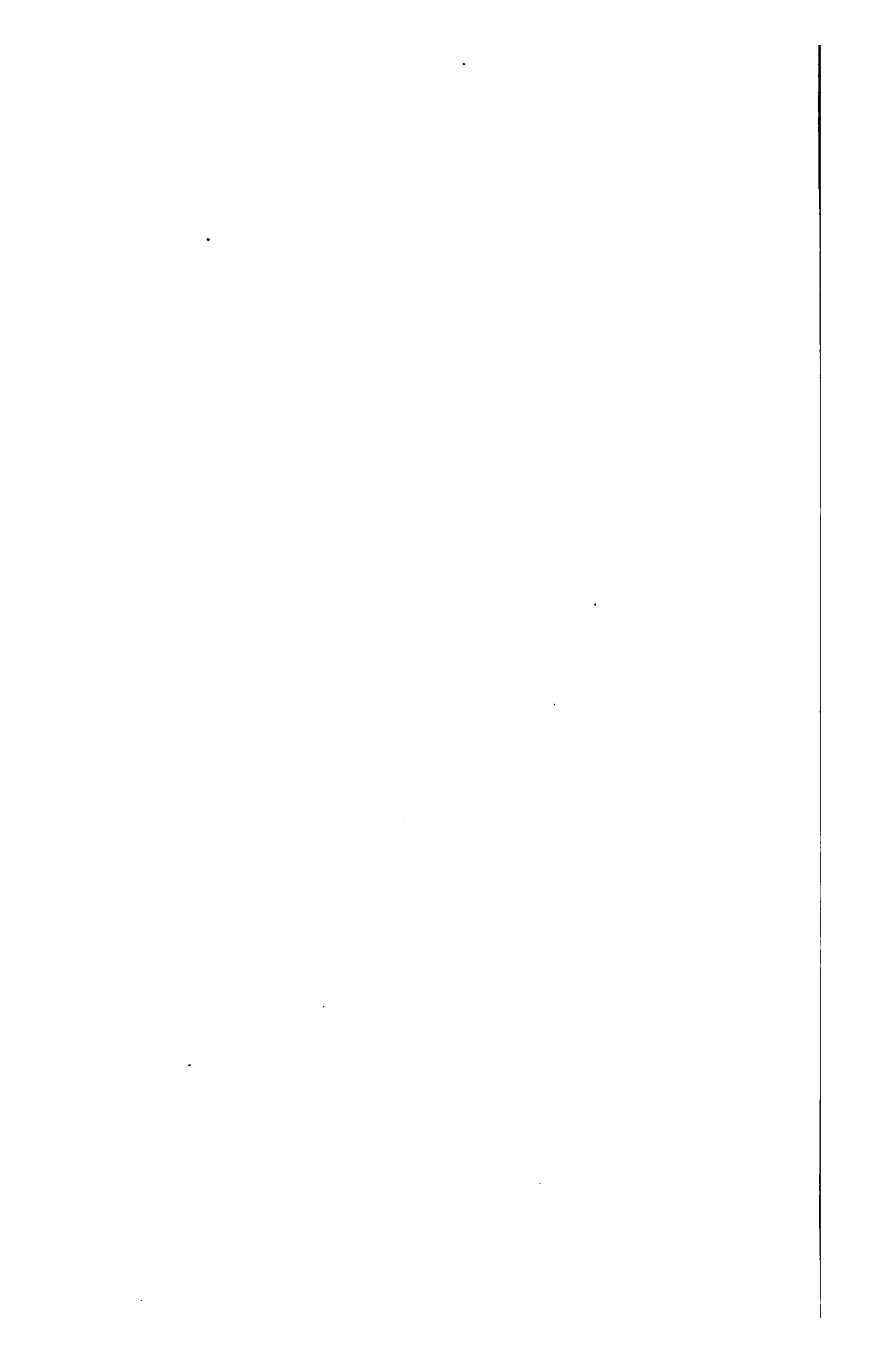
PASTOR AN ST. BARTHOLOMÄUS IN BERLIN

BERLIN • TROWITZSCH & SOHN • 1908

MEINEM VATER

ZUM

SECHSUNDSIEBENZIGSTEN GEBURTSTAGE.



Inhalt.

Die folgenden Blätter geben im wesentlichen einen Vortrag wieder, den der Verfasser im Auftrage des »Komitees zur Errichtung eines Fichte-Denkmals zu Berlin« in dem Bürgersaale des Berliner Rathauses gehalten hat. Der Zweck, die Hörer für die Person und die Gedankenwelt Fichtes zu erwärmen, machte es dem Verfasser zur ersten Pflicht, die bleibende Bedeutung des großen Denkers hervorzuheben. Demzufolge war es geboten, die kritischen Bedenken gegen Einzelheiten der merkwürdigen, hier besprochenen Schrift beiseite zu lassen und sie nach der Eigenart zu schildern, die ihren dauernden Wert ausmacht, als eine möglichst faßlich und knapp gehaltene Darstellung des Weges, den der philosophische Gedanke mit innerer Notwendigkeit zurücklegt, indem er von der Naturphilosophie seinen Ausgang nimmt, um in dem absoluten Idealismus sein Ziel zu erreichen.

Unter den großen Denkern, die in unserer klassischen Literaturperiode dem deutschen Geiste zum Verständnis seiner selbst geholfen und das Selbstbewußtsein der Menschheit auf eine höhere Stufe gehoben haben, nimmt J. G. Fichte dadurch eine ganz einzigartige Stellung ein, daß er mit seiner Philosophie eine unmittelbar praktische Wirkung auf das Gemüt seiner Zeitgenossen zu erreichen strebte. Es scheint ein Widerspruch zu sein, wenn ein Mann, der die Wahrheit in den entlegensten Gefilden des abstrakten Denkens suchte und jedes Zugeständnis an hergebrachte Meinungen stets mit Entrüstung ablehnte, dennoch nicht müde geworden ist, seine Gedankengänge weit über den Kreis der Philosophen von Fach hinaus der großen Gemeinde der Gebildeten seiner Nation vorzulegen. Keineswegs kam es ihm dabei in den Sinn, ein Lehrer der Lebensweisheit zu sein in der Art der feuilletonistischen und aphoristischen Räsonneure, die heute dem großen Publikum als große Philosophen gelten, weil es ohne besondere Anstrengung oder Schulung des Denkens ihre mehr oder minder oberflächlichen und paradoxen Urteile über alle Dinge und noch einige mehr verstehen kann, — etwa soweit, wie jene sie selber verstanden haben. Ein solches Treiben trägt

zu deutlich den Charakter der Willkür und der Unsachlichkeit an sich, als daß sich darin überhaupt irgend eine Grundlage von Wahrheit finden könnte. Fichte hat über diese Art von Lebensweisheit immer nur mit Verachtung gesprochen. Er hat zwischen Leben und Philosophieren den schärfsten Unterschied gemacht. Die schwere Arbeit des Philosophierens, dies Denken des Denkens, das sich gänzlich außerhalb der gewohnten Formen menschlicher Geistestätigkeit bewegt, das von Schiller beschrieben wird als ein Hinabsteigen in das modrige Grab zu der Gruft der dunklen Wörter, diesen nächtlichen Weg hat Fichte als das Gegenteil des Lebens bezeichnet. „Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophieren; Philosophieren ist ganz eigentlich Nicht-Leben."

Und dennoch ist Fichte von der Überzeugung durchdrungen, daß erst mit dem Philosophieren das wahre Leben anfange; ja, ihn erfüllt die hohe Meinung von dem Werte der „Wissenschaftslehre", als welche er die Philosophie versteht, so gänzlich, daß ihm ein Leben ohne das Verständnis der Wissenschaftslehre eigentlich gar nicht den Namen des Lebens zu verdienen, nicht viel mehr als ein bloßes Vegetieren zu sein scheint. Wie lassen sich diese beiden Seiten seiner Denkweise zusammenbringen? Wenn wir darüber ins klare kommen können, so werden wir hoffen dürfen, auch den Schlüssel zu der merkwürdigen Schrift gefunden zu haben, die uns im folgenden beschäftigen soll. —

I.

Die mächtige philosophische Bewegung, die in Deutschland mit Kant ihren Anfang genommen hat,

ruht auf dem Grunde einer großen geschichtlichen Notwendigkeit. Es wäre im höchsten Maße töricht, zu meinen, Kant sei zufällig oder aus einem bloßen Spiele des Witzes auf den Gedanken gekommen, er wolle einmal, nachdem die Philosophen bisher die Welt als eine Welt der Dinge oder Gegenstände betrachtet hatten, nun vielmehr die Welt als eine Welt des Subjekts betrachten, für das die Gegenstände Erscheinungen oder irgendwie Objekte sind, während es selbst als der freie Schöpfer dieser seiner Welt gelten muß. Nicht bloß als Einfall, sondern als eine wohlgegründete Erkenntnis ist diese Betrachtungsweise mindestens schon von dem heiligen Augustinus an niemals dem menschlichen Denken ganz fremd gewesen. Daß sie bei Kant zur epochemachenden und fundamentalen Erkenntnis geworden ist, die das gesamte philosophische Denken auf eine neue Grundlage gestellt und das systematische wissenschaftliche Erkennen erst zur vollen Klarheit und Einsicht über sich selber gebracht hat, — das lag nicht an der besonderen Virtuosität des Weisen von Königsberg, der nur äußerst mühsam und vielfach hinter seinen Intentionen zurückbleibend die Grundlinien der neuen Anschauung zu ziehen vermochte. Es lag vielmehr daran, daß die Zeit für die philosophische Ausbildung dieser Erkenntnis gekommen war, daß sich das Bewußtsein der Menschheit bis zu der Reife innerer Selbständigkeit entwickelt hatte, die gebieterisch verlangte, es müsse nun die Wissenschaft auf die gesamte Welt des menschlichen Bewußtseins das Siegel der Souveränetät des Subjektes drücken und in dem vernünftigen und deshalb freien, denkenden Ich den archimedischen Punkt für alle persönliche Gewißheit und für alle sachliche Wahrheitserkenntnis nachweisen.

Die Reformation hatte diese Verinnerlichung des Bewußtseins, diese Befreiung des denkenden vernünftigen Ich, auf dem tiefsten und innerlichsten Lebensgebiete, in der Beziehung auf Gott und das höchste Gut zustande gebracht. Der durch sie zur inneren Freiheit von allem weltlichen Dasein erhobene Geist hatte in dem freudigen Bewußtsein dieser seiner Freiheit alle Gebiete des Daseins neu durchforscht, die Erscheinungen und Gesetze der Natur wie die Ordnungen und Überlieferungen des Menschenlebens, und hatte an alles die Sonde seiner Kritik gelegt. Damit war er bei der Aufklärung angekommen; bei dieser aber durfte er nicht stehen bleiben. Denn ihr blieb als Resultat ihrer kritischen Bemühung nur das folgende merkwürdige Entweder-Oder übrig: Entweder das Bewußtsein erkannte sich in dieser ganzen fremden Welt, die es mit Eifer durchforschte, überhaupt nicht wieder und vernichtete sich selbst, indem es alles Dasein für natürlich, alles Geschehen für notwendige Folge mechanischer Bewegung in materiellen Dingen erklärte, — und so war dem Menschen und seiner inneren Welt aller Wert geraubt, er war zur Maschine herabgesetzt. Oder das Bewußtsein blieb sich dessen bewußt, daß doch es selber es sei, das auch dieses System der Natur durchschaue und erkenne; es setzte deshalb ein naives Vertrauen auf seine eigene Einsicht, berief sich auf seine natürliche Vernunft, stellte der daseienden Welt seine Meinung entgegen, wie alles sein sollte und müßte, und lebte in einer Welt der hohen Gefühle oder der klugen Berechnung, emsig darauf bedacht, mit vernünftigen Gründen das Dasein all der Ideale zu beweisen, ohne die dem Menschen kein wahrer Seelenfrieden beschert ist. Inhaltlich war ohne Zweifel diese, es sei idea-

listische oder sentimentale oder utilitaristische Aufklärung immerhin noch reicher und wertvoller als das système de la nature. Aber dafür entbehrte sie formell der ernsthaften Konsequenz und des methodischen Haltes, weshalb sie auch immer mehr in selbstgefällige Seichtigkeit und aufgeblasene Hohlheit ausarten mußte und der strengen Geschlossenheit der naturalistischen Weltanschauung das Gegengewicht nicht zu halten vermochte. Gerade in Deutschland, dem Geburtslande der Reformation, wo die pietistische Bewegung die Gemüter für das Leben in den übersinnlichen Realitäten, für die unbedingte Forderung sittlicher Reinheit und Heiligkeit und für das Ideal einer Erneuerung zur Gottebenbildlichkeit tief innerlich erwärmt und begeistert hatte, lebten die Besten der Nation in der unmittelbaren Gewißheit der höchsten Wahrheiten der Sittlichkeit und Religion. Aber sie sahen sich vergeblich um nach einer in sich gegründeten Erkenntnis, die dieser ihrer Gewißheit den gerade durch die reformatorische Idee geforderten Halt in ihrem vernünftigen Denken hätte geben können.

Da war es nun die große Tat Kants, daß er durch seine Untersuchung des denkenden Geistes selbst den Weg zeigte, auf dem die idealen Güter des menschlichen Geisteslebens vor aller materialistischen Leugnung und aller subjektivistischen Skepsis gesichert werden konnten. Kant weist nach, daß es der Geist ist, der sich seine Welt, die Welt seines Bewußtseins schafft, und daß von einer anderen Welt als von der, die für den Geist ist, sich schlechterdings nicht reden läßt. Er bezeichnet in dem einheitlichen Wesen des Geistes den Punkt, von dem aus die Gewißheit der übersinnlichen Wahrheit sich unerschütterlich feststellt. Es ist die sittliche Freiheit, die das Wesen des Menschen

ausmacht und ihn durch das Vernunftgebot der Pflicht an einen allgemeinen heiligen Willen knüpft, dem er unentfliehbar angehört. Kant hat die landläufigen Beweise für das Dasein Gottes verworfen, nicht weil er skeptisch die Gewißheit des Glaubens bestreiten wollte, sondern weil er das Gottesbewußtsein als eine unmittelbare Gewißheit in der sittlichen Freiheit des Geistes selber viel fester zu begründen überzeugt war. In Wirklichkeit also stellt er nur einen neuen Beweis für das Dasein Gottes auf oder richtiger: er gibt dem alten ontologischen Beweise eine neue Form, dessen eigentlicher Sinn immer der war, daß mit dem Dasein des denkenden Geistes — und nur dieser ist der freie — zugleich das Dasein Gottes gesetzt ist. Entsprach auf dem Gebiete der Philosophie dem Grundgedanken der Reformation das Wort des Descartes, das die Geschichte der modernen Philosophie einleitet: „ich denke, mithin so bin ich," so vollendete sich die Idee der Freiheit des vernünftigen Subjekts in dem Worte Kants: „Ich soll, mithin so ist Gott." Hier ist der Standpunkt erreicht, wo das Subjekt völlig in sich hineinschaut, wo es nicht nur die Dinge erkennt, die es umgeben, nicht bloß die Vorgänge, die sich in ihm vollziehen, sondern sich selbst in seiner eigentümlichen Bestimmung als der freie Geist, der aus dem Geiste stammt und zu dem Geiste strebt. Hier ist der Standpunkt erreicht, von wo aus der seiner selbst bewußte Geist sich die Welt seines inneren Lebens aufbauen und der großen Worte als bleibender Wahrheiten sich vergewissern kann, von denen Schiller singt: Dem Menschen ist aller Wert geraubt, so lange er nicht an die drei Worte glaubt, — Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

II.

Ist so die Kantische Philosophie nichts weniger als nur ein Ergebnis theoretischer Spitzfindigkeit, sondern wie alle echte Wissenschaft eine Erkenntnis, die hervorgebrochen ist aus dem Zwange, den Tatsachen der Wirklichkeit gerecht zu werden, so begreift es sich leicht, daß denen, die inmitten derselben Wirklichkeit nach Licht suchten, diese Philosophie wie eine Offenbarung dessen erschien, was längst in ihnen zum Lichte drängte. Die beiden Männer, die zunächst das Kantische Prinzip über seine Anfänge hinaus vertieften, Schiller sowohl wie Fichte, hatten schon mancherlei philosophische Anschauungen in sich aufgenommen, waren in der Schule des Lebens und der Not gereift, als sie die Kantische Philosophie kennen lernten. Sie ergriffen sie mit feurigem Eifer, weil sie in ihr fanden, wessen sie für ihr inneres Leben bedurften. Wenn Schiller die Kantische Idee inhaltlich weiterführte und poetisch verklärte, aber ihre allseitige, methodisch wissenschaftliche Ausbildung beiseite ließ, so trat in Fichte der abstrakte Denker auf, der methodische Geist, der gerade den zentralen Gedanken der Kantischen Lehre, die Selbstbehauptung des denkenden Ich, die Souveränetät des Subjektes, systematisch entwickeln und seine Zeit darauf hinweisen sollte, daß hier der Menschengeist begonnen habe, sich in seiner dermaligen Reife selber zu begreifen. Fichte hat seinen geschichtlichen Beruf vollkommen klar erkannt, indem er sich als den Propheten dieser Idee ansah, der nicht müde wurde, die Menschen aus der Verflechtung in die schlechte Weltlichkeit zu der Erkenntnis ihrer wahren Bestimmung einzuladen. Er war der Zuversicht, daß, wenn doch dieser Gedanke der unendlichen inneren

Freiheit in der Philosophie gefaßt worden sei, sich in der Menschheit auch die Gefäße finden müßten, die innerlich bereitet seien, diesen Gedanken in sich aufzunehmen. So kam es ihm nicht im mindesten bei, sein Denken populär zu machen und sich auf den Standpunkt des Publikums zu stellen. Sondern er war bemüht, seine Zeitgenossen zum Bewußtsein ihres dürftigen und unbefriedigenden geistigen Zustandes zu bringen, sie von den eingewurzelten Vorurteilen der populären aufgeklärten Zeitweisheit loszureißen und sie zu seinem Standpunkte zu erheben. Der herrschende Geisteszustand, durch den das Bewußtsein von den natürlichen Grundlagen der Überlieferung und des Glaubens losgelöst, aber zu einer gediegenen und gehaltvollen freien Überzeugung noch nicht gekommen war, dies Leben der Menschen seiner Zeit in den Vorurteilen und Meinungen einer subjektiven Aufklärung, schien ihm des Menschen unwürdig zu sein und den Namen des Lebens nicht zu verdienen. Wo erst einmal die Freiheit des Denkens zum Prinzip erhoben war, da mußte es auch zur vernünftigen Ausgestaltung gebracht werden; und das konnte nur die Philosophie leisten. In diesem Sinne mußte eine Philosophie, die aus dem tiefsten Bedürfnisse der Zeit heraus erwachsen war, praktisch sein, so hohe Ansprüche sie auch an das theoretische Vermögen ihrer Jünger stellte.

Wir können heute freilich leichter einsehen, um wieviel der Versuch verfrüht war, die Erkenntnisse der spekulativen Philosophie zum geistigen Besitztum eines größeren Publikums zu machen, — sind doch diese Erkenntnisse, nicht wegen ihrer Mangelhaftigkeit, sondern wegen der Schwierigkeit, sich zu ihnen durchzuarbeiten, heute selbst von der Oberfläche der ge-

lehrten Bildung nahezu gänzlich wieder verschwunden. Aber darum blieb Fichte dennoch im Rechte, wenn er immer aufs neue versuchte, wenigstens den denkenden Köpfen, den Mitgliedern der führenden Stände in seinem Volke, seine Ideen plausibel zu machen. Bei diesem Versuche lag ihm alles an der Aufnahme des neuen Prinzips in das tiefste Bewußtsein des Subjekts, nichts an der besonderen Methode, vermittels deren das Subjekt zum Verständnis dieses Prinzips geführt wurde. „Wer hinauf gekommen ist, kümmert sich nicht um die Leiter", sagt er. Seine Aufgabe aber fand er darin, den Zeitgenossen hinaufzuhelfen. Er rang danach, von den Vielen verstanden zu werden, auch gerade darum, weil er selbst, so fest er in seinen Überzeugungen stand, lebenslang ein Ringender blieb, der unablässig an der Methode arbeitete, durch die er seine Überzeugungen sich und anderen immer lichtvoller auseinandersetzen könnte.

Denn in der Tat ist es Fichte nicht leicht geworden, sein Prinzip zum System auszubilden. Seine gesamte philosophische Arbeit läßt sich auffassen als ein fortwährendes Wiederaufnehmen der großen Aufgabe, die ihm gestellt war, die Wahrheit als das System der Freiheit zu begreifen. Wir müssen es uns hier versagen, nachzuweisen, warum er immer wieder von vorn anfangen mußte und auch in seinen späteren und reifsten Arbeiten, von denen die bedeutendsten bei seinen Lebzeiten gar nicht publiziert worden sind und also auf den Fortgang der philosophischen Arbeit jener Tage keinen Einfluß üben konnten, zu einem wirklichen Abschlusse nirgends gekommen ist. Es möge genügen, zu bemerken, daß, weil er als Schüler Kants ausschließlich von der Vernünftigkeit des Subjekts seinen Ausgang nimmt, es ihm nie gelungen ist, der Vernünftigkeit

des Objekts wirklich gerecht zu werden. Wohl aber hat er den Begriff des Subjekts und der Welt der Subjektivität fortschreitend tiefer und umfassender ergründet und ist dabei von seinem Kantischen Ausgangspunkte soweit vorwärts gedrungen, wie es sein Prinzip nur irgend erlaubte. Merkwürdig genug, daß ihm dazu gleich einem Werke der Vorsehung die eigenen Lebensschicksale den mächtigsten Anstoß gegeben zu haben scheinen. Denn den großen Wendepunkt in der Ausbildung seiner Gedanken macht der Atheismusstreit, bei dem freilich seine Gegner in ganz kläglicher Weise gegen ihn im Unrecht waren, bei dem aber auch ihm selber klar wurde, worin seine Lehre bisher hinter der großen Anschauung zurückgeblieben sei, die ihn beseelte. Gewiß, daß auch der Verkehr mit Schiller, die Berührung mit Goethe und Schelling ihn wirksam gefördert haben; jedenfalls kommt er immer mehr zu der Einsicht, daß er aus seinem eigenen Prinzipe viel Tieferes schöpfen muß, als er bisher gewonnen hat.

Bisher hatte er im Anschlusse an Kant das Sittliche wesentlich in der Form des Moralischen, des Pflichtgebotes erfaßt, das als ein nie zu erreichendes Soll dem Bewußtsein gegenübersteht; die Religion war für ihn ganz ähnlich wie auch für Hegel in seinen Anfängen ein Mittel zur Beförderung der wahren Moralität. Eben darum war auch seine Gottesidee, für die er den Ausdruck der „sittlichen Weltordnung" brauchte, — worunter nicht eine von außen hergestellte Ordnung, sondern eine ordnende Kraft, eine sich selbst vollziehende Ordnung zu verstehen ist, — ein recht lebloses Gedankenprodukt, und das Ich, das sich als sittliches Ich in seiner Freiheit bewähren soll, trägt in sich den Widerspruch, zugleich der absolute Schöpfer seiner Welt und zugleich an ein abstraktes Absolutes,

an die Pflicht oder die Weltordnung, gebunden zu sein, das mit ihm nie übereinkommt. Gegen Ende seiner Wirksamkeit hat sich das alles bei Fichte völlig verändert. Er, der von der Absolutheit des Ich ausgegangen ist, verkündigt jetzt, daß sich das Ich selbst verleugnen, seine Ichheit drangeben und in Gott aufgehen müsse. Die alten Gedanken der christlichen Mystik von dem Entwerden und der neuen Geburt macht er wieder lebendig, und zwar in genauer Konsequenz von der Kantischen Moral aus fortschreitend. Denn Kants moralischer Rigorismus bedeutet in Wahrheit schon die Abtötung des natürlichen Ich, den Tod der Eigenheit; nur daß sich ihm in dem unauflöslichen Dualismus zwischen Pflicht und Neigung das Prinzip des neuen Lebens aus der inneren Freiheit heraus nicht zur Wirklichkeit gestaltet. Dieser Dualismus läßt sich nicht anders auflösen als durch den Fortschritt von der Moral zur Religion, den Fichte in seiner Weise vollzogen hat. Wenn Fichte auch zu einer Gottesidee, die Gott in der geschichtlichen Offenbarung voll zu würdigen vermag, nicht gelangt, so begreift er Gott doch als eine absolute Intelligenz, einen unendlichen Willen, ein allumfassendes Leben, das sich den Menschen mitteilt und die Individuen durchdringt. Und so wird ihm das sittliche Leben zum seligen Leben, zu einem Leben in der vollkommenen Freiheit, jenseits von jedem Zwange des Gesetzes und des Sollens, zu einem Leben im Glauben, — zur Religion.

Auf der Schwelle nun, die von seiner früheren zu seiner späteren Anschauungsweise hinüberführt, steht Fichtes Schrift über „die Bestimmung des Menschen“. Er hat sie verfaßt unmittelbar nach seiner infolge des Atheismusstreites erfolgten Entlassung aus der Jenenser Professur. Ihm selbst ist sie zu einer inneren Stärkung

und Befestigung geworden. Er schreibt darüber an seine Frau:

„Ich habe bei der Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift einen tieferen Blick in die Religion getan als noch je. Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es konnte nicht fehlen, daß die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergriff . . . Ich glaube nicht, daß ich ohne diesen fatalen Streit und ohne die bösen Folgen desselben jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre; und so hätten ja die mir zugefügten Gewalttätigkeiten schon jetzt eine Folge, die weder Du noch ich wegwünschen werden."

Vielleicht, daß Fichtes Schrift den Dienst, den sie einst ihrem Verfasser selber geleistet hat, noch heute manchem leisten kann, der auf dem Wege nach Klarheit sich befindet. Sie enthält ja freilich für den, der die Fortschritte der spekulativen Philosophie über Fichte hinaus in sich aufgenommen hat, manches, was als unvollkommen, ja als kindlich gelten könnte. Aber wir dürfen doch nicht verkennen, daß zurzeit auch nur die leisesten Ansätze zu einer wahrhaft geistigen Weltanschauung nur bei den wenigsten zu finden sind. Auch heute steht die Mehrzahl aller, die überhaupt nachdenken, vor der Wahl zwischen dem naturalistischen Standpunkt, der ebenso gut als vollkommener Zweifel wie als materialistischer Dogmatismus auftreten kann, und dem aufgeklärten Subjektivismus, der in irgend welchen Tatsachen des Bewußtseins sich eine persönliche Gewißheit zurechtbauen möchte, ohne es doch zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Haltbarkeit zu bringen. Aus diesem selben Dilemma hat Fichte durch seine Schrift die Gemüter befreien wollen.

Es lohnt sich, sie daraufhin zu betrachten in der Hoffnung, daß sie auch uns noch manches zu sagen habe.

III.

Das Werk zerfällt in drei Bücher: „Zweifel", „Wissen", „Glaube" überschrieben. Mit diesen Worten, das muß man sich von vornherein klarmachen, sind drei verschiedene Weisen des Wissens bezeichnet, und zwar des wissenschaftlich überlegten Wissens. Fichte wendet sich in seinem Buche an Leser, die durch selbständiges Denken theoretisch und methodisch die Wahrheit zu finden unternehmen wollen. Er geht von der Voraussetzung aus, daß seinen Lesern die überlieferten Formen der Weltbetrachtung, wie sie im religiösen Glauben, in der praktischen Lebensweisheit und in den Vorurteilen der menschlichen Gemeinschaft jeweilig jedem einzelnen mitgegeben und eingeimpft werden, nicht mehr ohne weiteres als Wahrheit gelten. Er setzt in jedem Sinne vorurteilslose Leser voraus, die also auch nicht etwa die Überlieferung schon darum, weil sie Überlieferung ist, für wertlos halten, sondern die durch eigene Prüfung und selbständiges Nachdenken zu der Erkenntnis gelangen wollen, was an dem in der Menschheit vorhandenen Besitz von Urteilen und Meinungen denn eigentlich wahr sei. Möglich, daß sich im Inhalt jene überlieferte Weisheit der Jahrtausende von der Wahrheit gar nicht weit entfernt; sicher aber, daß sie für mich, den freien, selbständig denkenden Menschen, erst dann Wahrheit wird, wenn mein eigenes Bewußtsein aus freiem Entschlusse, also auf Grund meiner Erkenntnis und persönlichen Überzeugung, ihr zustimmt.

Die Untersuchung Fichtes beginnt also da, wo

der denkende Geist sich bereits gegenüber aller von ihm auf Autorität hin angenommenen Belehrung als frei empfindet, wo er als selbstdenkender Geist sich die geläufigen Anschauungen vornimmt, um sie zu prüfen, kurz, wo der methodische Zweifel einsetzt, mit dem alles wissenschaftliche Nachdenken anfangen muß. Aus diesem Grunde gibt er dem ersten Teile seiner Schrift den Titel „Zweifel". Wir können auch gleich hier bemerken, daß, wenn er den dritten Teil „Glaube" nennt, er damit ebenso nicht etwa ein Verhalten im Sinne hat, das im Gegensatze zum Wissen stände, — wie etwa die Seichtigkeit unserer Tage zwischen Glauben und Wissen einen unüberbrückbaren Graben zieht, — sondern daß er unter dem Glauben die reinste Form des Wissens versteht, ein Wissen, das sich nicht auf äußerliche Gründe, sondern auf die innere Natur des Geistes selber stützt, die Überzeugung des Geistes von seiner eigenen Freiheit, die der Geist als das höchste Resultat alles Erkennens ergreift, wenn er methodisch bis zum Erkennen seiner selbst vorgedrungen ist. —

Den nächsten Anlaß zum Nachdenken gibt dem Menschen die ihn umgebende Welt. Sie stellt sich ihm dar als ein Zusammenhang von Tatsachen oder Erscheinungen, deren er sich durch die Erfahrung bemächtigt. Auf Grund seiner Beobachtungen geht er zu Schlüssen und Berechnungen vor und, wenn sich diese durch den Erfolg als zutreffend erweisen, so hat er sich beruhigt und ist gewiß, den Zusammenhang der Dinge richtig erkannt zu haben.

Von dieser Bemerkung geht Fichte aus, um sogleich zu fragen: Aber, — was bin ich selbst, und was ist meine Bestimmung? Es ist gar nicht anders möglich, als daß, sobald ich diese Frage selbständig zu

lösen unternehme, ich den Anfang damit mache, mich als ein Glied in dem Zusammenhange der mich umgebenden Natur zu betrachten. Das Resultat, zu dem ich dabei gelange, vermag mich aber nicht zu befriedigen. Denn, diesen Naturzusammenhang vorausgesetzt, in den ich unverbrüchlich eingespannt bin, muß ich gerade das leugnen, woran ich von vornherein überzeugt bin mein unterscheidendes Wesen gegenüber allen Naturdingen zu haben: meine Freiheit. So stehen sich in meinem Denken zwei Systeme gegenüber, das der Natur und das der Freiheit. Beide zugleich kann ich nicht festhalten. Welches soll ich wählen?

Dies in kurzen Zügen der Grundgedanke des ersten Buches. Wir machen hier einen Augenblick Halt, um folgendes zu bemerken. In der methodischen Wissenschaft des Gedankens richtet sich die Tendenz des Erkennens notwendig auf eine einheitliche Erkenntnis. Ob sich etwa innerhalb eines philosophischen Systems disparate Momente finden, um derentwillen man von ihm sagen muß, daß es einen noch unüberwundenen Dualismus in sich trage, das ist eine Frage ganz anderer Art, die im Grunde jene Tendenz auf einheitliche Erkenntnis nur bestätigt. Dagegen die Behauptung eines grundsätzlichen Dualismus, z. B. die Anerkennung der wissenschaftlichen Exaktheit und Unwiderleglichkeit einer mechanistischen Welttheorie und damit verbunden die Empfehlung einer künstlerischen oder religiösen Weltphantasie, die auf einem ganz anderen Blatte steht als das Welterkennen, mag wohl eine bequeme Lebensweisheit sein, in jedem Falle ist sie Nichtphilosophie. Jedes Philosophieren ist als solches monistisch; es will die Allheit der Erscheinungen aus einer allgemeinen Wahrheit begreifen. Der naturphilosophische Monismus, der heute so an-

spruchsvoll auftritt, ist nicht darum ungenügend, weil er Monismus ist, sondern darum, weil er ein beschränktes Prinzip zugrunde legt und von dem offenbar falschen Satze ausgeht: es ist alles Natur. Das kann man bei Fichte vortrefflich einsehen lernen.

Fichte weist selbstverständlich jeden prinzipiellen Dualismus schlechtweg ab. Aber in dem Monismus, den man uns gegenwärtig wieder als die letzte Weisheit und die höchste Stufe der Erkenntnis, zu der die Menschheit vorgedrungen ist, anpreisen möchte, sieht Fichte die allerunterste Stufe auf der Leiter des Wissens, die Ansicht, mit der wohl das Nachdenken anfangen, bei der es aber unmöglich sich genügen assen kann. Dabei wird die Darstellung, die er von dem System der Natur, von diesem naturphilosophischen Monismus gibt, der ja wirklich keine neue Erfindung unserer Zeiten ist, in der umfassenden Folgerichtigkeit der Gedanken diesem System, das er verwirft, viel gründlicher gerecht, als es seine heutigen Verfechter fertig zu bringen vermögen.

Was der naturalistischen Anschauung zugrunde liegt, das ist die Vorstellung eines durchgängig einheitlich bestimmten Zusammenhanges der ganzen Welt. Die einheitliche Naturkraft, die diesen ganzen Zusammenhang verursacht, äußert sich aber in den einzelnen Sphären und Gestalten der Natur in mannigfacher Bestimmtheit. Dafür gibt es wiederum keine andere Erklärung als die, daß neben der allgemeinen Naturkraft und von ihr abhängig, besondere Kräfte den bestimmten Gegenständen innewohnen und ihnen ihre unterscheidenden Bestimmungen geben. Alle aber sind sie natürliche Bestimmungen, die mit derselben unverbrüchlichen Notwendigkeit wirken wie die eine allgemeine Naturkraft. So besteht auch zwischen ihnen

allen eine natürliche Harmonie, infolge deren sich die Natur als ein erhabenes Ganze darstellt, dessen einzelne Formen eine stufenweise Entwicklung zu immer größerer Vollkommenheit offenbaren, bis in dem Menschen sich zeigt, welcher höchsten Leistung die Naturkraft fähig ist.

Heben wir an diesem Gemälde die Züge hervor, die für die Beurteilung der monistischen Naturanschauung auch heute noch besonders wichtig sind, so ist zuerst die Klarheit zu nennen, mit der neben der einen allgemeinen Naturkraft die spezifischen Kräfte behauptet werden, die den Gegenständen ihre besondere Bestimmtheit geben. Die Naturbetrachtung geht von dem Satze aus: Alles was wird, hängt mit dem, was war, und mit dem, was sein wird, notwendig zusammen, und dieser Zusammenhang ist die Wirkung einer allgemeinen Kraft. Daneben aber tritt die andere Reihe von Sätzen: In den bestimmten Gegenständen äußern sich bestimmte Kräfte, die ihnen ihr unterscheidendes Gepräge geben. „Alle Gegenstände in der Natur sind nichts anderes als jene Kräfte selbst in einer gewissen Bestimmung." „Die innere Bestimmung der (eigentümlichen) Kraft durch sich selbst und ihre äußere durch die Umstände muß sich vereinigen, um eine Veränderung hervorzubringen." Dadurch ist bereits klar geworden, daß der Monismus dieser Naturanschauung im Grunde nur Schein ist. Man müßte gewaltsam und im Widerspruche mit allen Tatsachen alle bestehenden Unterschiede in der Welt leugnen, wenn man mit einem einzigen natürlichen Prinzip zur Erklärung der Welt auskommen wollte. Und man würde seinen Zweck doch nicht erreichen, weil jedes natürliche Prinzip, eben als ein natürliches, schon eine Bestimmtheit an sich trägt, durch die es andere Bestimmtheiten von sich ausschließt.

Schlechterdings nur der Geist ist dieses flüssige Element, das alle Unterschiede und Gegensätze in sich fassen, vertragen und aufheben kann, und darum kann auch als einheitlicher Weltgrund schlechthin nichts gelten als der Geist.

Also müßte die Lösung der Welträtsel bei dem spiritualistischen Monismus gesucht werden. Dieser wird aber von dem naturalistischen Monismus leidenschaftlich verpönt, weil er unleugbar eine sehr große Ähnlichkeit mit dem Theismus hat, den zu beseitigen der Naturalismus für seine eigentliche Aufgabe hält. Und nun ergiebt sich die merkwürdige Folge, daß eben der Monismus, der mit besonderem Stolze die Sache der Aufklärung gegen den Theismus zu führen sich rühmt, in seiner Scheu vor dem Geiste seinerseits unvermeidlich auf einen Polytheismus hinauskommt, der freilich gegen den Olymp der Griechen durch die Gedanken- und Leblosigkeit seiner höchsten Mächte sehr unvorteilhaft absticht. Diese Naturphilosophie kann nämlich gar nicht anders als eine Vielheit von Absoluten lehren, die miteinander nur durch eine äußerliche zufällige Beziehung verbunden sind, da jedes solches natürliches Absolute seine eigene Bestimmung schlechthin für sich hat. Man mag mit der Materie oder mit der Energie anfangen, jedenfalls läßt sich keine von beiden als aus der anderen entstanden begreifen. Der Raum und die Zeit, der erste Anstoß und die Bewegung, der Äther und das Atom, die Kausalität und das Naturgesetz, die Entwicklung und vor allem jenes ganz geheimnisvolle Fatum, die Vererbung, sie alle sind, wenn man sie als natürliche Prinzipien, als die Faktoren, aus denen sich das Naturganze zusammensetzt, dinglich auffaßt, in keiner Weise aufeinander reduzierbar; jedes bleibt ein Ab-

solutes für sich, und es ist bloße Willkür, wenn man bald in dem einen, bald in dem andern den schöpferischen Urquell des gesamten Daseins finden möchte.

Innerhalb des Systems der Natur also ist ohne eine Art von Pluralismus nichts zu erreichen. Wie unentbehrlich die Behauptung der besonderen Bestimmtheiten der verschiedenen Naturgebilde für das Verständnis des Naturganzen ist, das tritt vollends da zutage, wo in der Natur selbst die seelische und geistige Individualität sich geltend macht. Selbst der Monismus müßte bei gründlichem Nachdenken dem Menschen, seinem Bewußtsein und geistigen Leben, eine andere Beurteilung zuteil werden lassen, als sie der Materialismus der modernen Naturphilosophie kennt. Das Denken insbesondere widersetzt sich jeder Erklärung aus mechanischer Bewegung von Atomen. Indessen ist überhaupt schon jede sinnvolle organische Form durch bloßen Rückgang auf mechanische Kausalität nicht zu erklären. Darum sagt Fichte: „Erklären kann ich freilich nicht, wie die Naturkraft den Gedanken hervorbringe; aber kann ich denn besser erklären, wie sie die Bildung einer Pflanze, die Bewegung eines Tieres hervorbringe? Aus bloßer Zusammensetzung der Materie das Denken abzuleiten, — auf dieses verkehrte Unternehmen werde ich freilich nicht verfallen; könnte ich denn daraus auch nur die Bildung des einfachsten Mooses erklären? — Jene ursprünglichen Naturkräfte sollen überhaupt nicht erklärt werden, noch können sie erklärt werden; denn sie selbst sind es, aus denen alles Erklärbare zu erklären ist. Das Denken ist nun einmal, es ist schlechthin, so wie die Bildungskraft der Natur einmal ist und schlechthin ist. Es ist in der Natur; denn das Denkende entsteht und entwickelt sich nach Naturgesetzen: es ist sonach durch

die Natur. Es gibt eine ursprüngliche Denkkraft in der Natur, wie es eine ursprüngliche Bildungskraft gibt.“ — An diesen Ausführungen wird die sonderbare Erscheinung verständlich, daß so vielfach mitten in die mechanistischen Konstruktionen der heutigen Naturphilosophie plötzlich Hinweise auf Spinoza und Goethe hineinschneien, ja, daß man sich wohl auch einmal an Leibniz oder Schelling erinnert fühlt. Wenn wirklich der naturphilosophische Monismus konsequent zu Ende gedacht würde, dann müßte er über sich hinaus bis zu Anschauungen fortschreiten, wie sie von jenen großen Denkern sind entwickelt worden, von denen keiner in der Dürftigkeit des Mechanismus und Materialismus gestanden, sondern jeder in seiner Weise die Natur als einen großen geistigen Zusammenhang voll reichen Innenlebens angeschaut hat. So gipfelt denn das System der Natur in einer unstreitig imponierenden Anschauung, wie sie Fichte folgendermaßen ausspricht: „Die Natur erhebt sich allmählich in der bestimmten Stufenfolge ihrer Erzeugungen. In der rohen Materie ist sie ein einfaches Sein; in der organisierten geht sie in sich selbst zurück, um auf sich innerlich zu wirken, in der Pflanze sich zu gestalten, im Tiere sich zu bewegen; im Menschen, als ihrem höchsten Meisterstücke, kehrt sie in sich selbst zurück, um sich selbst anzuschauen und zu betrachten; sie verdoppelt sich gleichsam in ihm und wird aus einem bloßen Sein: Sein und Bewußtsein in Vereinigung.“

Dieser Anschauung läßt sich Einheitlichkeit und Geschlossenheit nicht absprechen. Dennoch vermag sich das Nachdenken bei ihr nicht zu beruhigen. Denn gerade die Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen wird durch sie in einer Weise beantwortet, die den offenbarsten Tatsachen zu wider-

streiten scheint. „Ich bin nicht durch mich selbst entstanden. Ich bin durch eine andere Kraft außer mir wirklich worden. Und durch welche wohl als durch die allgemeine Naturkraft, da ich ja ein Teil der Natur bin? Daß meine Zustände nun eben von Bewußtsein begleitet werden und einige derselben, Gedanken, Entschließungen u. dgl. sogar nichts anderes zu sein scheinen als Bestimmungen eines bloßen Bewußtseins, darf mich in meinen Folgerungen nicht irre machen. Es ist die Naturbestimmung der Pflanze, sich regelmäßig auszubilden, die des Tieres, sich zweckmäßig zu bewegen, die des Menschen, zu denken." So würde auch das sittliche Leben als die natürliche Entfaltung der in den Menschen gelegten geistigen Kräfte anzusehen sein; gut würde heißen, was dem gesamten Streben der inneren Naturkräfte entspricht, böse, was nur eine einseitige Tendenz im Gegensatze gegen die Harmonie dieser Kräfte vertritt. „Nur die Begriffe Verschuldung und Zurechnung haben keinen Sinn außer den für das äußere Recht." „Denn ich handle ja überhaupt nicht, sondern in mir handelt die Natur; mich zu etwas anderem zu machen, als wozu ich durch die Natur bestimmt bin, dies kann ich mir nicht vornehmen wollen, denn ich mache mich gar nicht, sondern die Natur macht mich selbst und alles, was ich werde." „Ich stehe unter der unerbittlichen Gewalt der strengen Notwendigkeit; bestimmt sie mich zu einem Toren und Lasterhaften, so werde ich ohne Zweifel ein Tor und ein Lasterhafter werden; bestimmt sie mich zu einem Weisen und Guten, so werde ich ohne Zweifel ein Weiser und Guter werden. Es ist nicht ihre Schuld noch Verdienst, noch das meinige. Sie steht unter ihren eigenen Gesetzen, ich unter den ihrigen: es wird, nachdem ich dies einsehe, das Beruhigendste sein,

auch meine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja mein Sein ihr völlig unterworfen ist“.

Gegen diese Anschauung empört sich das Selbstbewußtsein des Menschen immer aufs Neue. Er findet sich als eine Intelligenz, die nach Zwecken handelt und also sich selbst bestimmt. Es liegt hier eine andere Art von Kausalität vor als bei der Äußerung von Naturkräften, „die sich lediglich durch ein Sein äußern, aber des Bewußtseins unfähig sind“. Wenn die Behauptung richtig wäre, daß diese andere Art von Kausalität ein bloßer Schein und die Intelligenz auch nichts als Naturäußerung sei, so wäre freilich das System der Natur die Wahrheit schlechthin; aber ob diese Behauptung richtig sei, das ist eben die Frage. Mein Bewußtsein bezeugt es mir, daß ich ein Gesetz der Freiheit in mir trage; in dem Zwecke, den ich mir setze, bestimmt mich nicht eine Naturkraft, sondern „ich mache mich selbst, mein Sein durch mein Denken, mein Denken schlechthin durch das Denken“. So bin ich aus einer einheitlichen Weltanschauung in den Zwiespalt und Zweifel zurückgefallen; das System der Notwendigkeit und das der Freiheit widersprechen einander, und mein unmittelbares Bewußtsein kann zwischen ihnen die wissenschaftliche Entscheidung nicht treffen. Das System der Notwendigkeit hat zunächst vor dem der Freiheit den Vorteil, daß von seinem Standpunkte aus sich das Universum in voller Einheitlichkeit darstellt. „Es ist also die Frage, ob ich überhaupt auf diesen Standpunkt mich stellen oder in dem Umfange des unmittelbaren Selbstbewußtseins mich halten solle.“ In dieser Ungewißheit und Unentschlossenheit bleibt das Denken befangen, bis ihm ein vollkommen neuer Standpunkt der Betrachtung gezeigt wird.

IV.

Von diesem Standpunkte handelt das zweite Buch: „Wissen". Während zu dem System der Natur der Mensch durch sein eigenes Nachdenken den Weg gefunden hat, um schließlich hilflos zwischen widerstreitenden Meinungen hin und her zu schwanken, läßt ihn Fichte aus dieser seiner Verzweiflung befreit werden durch die Hilfe eines Geistes, der ihm als ein überlegener und fremder Geist erscheint, von außen vor ihn tritt und ihn aus seiner eigenen Unwissenheit erlöst. „Einst um die Stunde der Mitternacht schien eine wunderbare Gestalt vor mir vorüberzugehen und mich anzureden. Armer Sterblicher, hörte ich sagen, du häufest Fehlschlüsse auf Fehlschlüsse und dünkest dich weise."

Es liegt eine bedeutungsvolle Wahrheit darin, daß Fichte gerade hier, wo er den Menschen auf den Standpunkt des Wissens im eigentlichen Sinne führen will, diese Gestalt eines scheinbar fremden Geistes heraufbeschwört, während er hernach, wo er vom Glauben handelt, den Menschen wieder in sein eigenes Ich zurückverweist. Alle wahrhafte Erkenntnis und geistige Bildung beginnt damit, daß der Mensch seinem nächsten natürlichen Dasein und Meinen entfremdet wird, daß er sich gleichsam von sich selber loslöst und seiner Unmittelbarkeit sein eigentliches Wesen, die geistige Freiheit gegenüberstellt, zu der er selbst erst sich erheben muß. Die Vernunft ist es, die in ihm oder zunächst wider ihn zu zeugen anhebt; und alle menschliche Kultur besteht darin, daß dem einzelnen Subjekt in den vernünftigen Ordnungen der Allgemeinheit eine Zucht und Bildung zuteil wird, die sich gegen seine Natürlichkeit richtet.

Insbesondere aber fordert der Standpunkt, von dem Fichte hier spricht und den wir gleich hier mit seinem richtigen Namen den subjektiven Idealismus nennen wollen, ein Maß von Abstraktion, das man getrost als die gänzliche Umkehrung der natürlichen Urteilsweise des Menschen bezeichnen kann. Die Kraft zu solcher Abstraktion ist, wie die Erfahrung immer wieder lehrt, durchaus nicht jedem gegeben. Gerade bei den Vertretern der Natur- und Erfahrungsphilosophie zeigt es sich nur zu oft, daß es ihnen förmlich an dem Organ zu fehlen scheint, um den subjektiven Idealismus zu verstehen. Man findet bei ihnen häufig genug die Berufung auf Kant und seine Kritik der menschlichen Erkenntnis; aber diese Berufung scheint nur den Zweck zu haben, daß man das Ding an sich, von dem Kant als von etwas für das Denken schlechthin Unzugänglichem gesprochen hat, in Tatsachen der Physiologie oder Psychologie ganz munter als den wahren Gegenstand der exakten Wissenschaft aufzuzeigen sich getraut. So aber ist es bei dem subjektiven Idealismus wahrlich nicht gemeint. Er will das Bewußtsein des Menschen aus der gesamten Welt der Dinge herausheben, indem er ihm diese ganze Welt in Erscheinungen seines eigenen Innenlebens auflöst. Er will das Bewußtsein dazu führen, sich seiner anschauenden und konstruierenden, seiner denkenden Tätigkeit bewußt zu werden. So schließt er das Bewußtsein in den magischen Kreis seiner eigenen Prozesse ein und läßt ihm keine andere Wirklichkeit übrig als seine eigene Vernunfttätigkeit. Daß damit der natürliche Mensch sich selbst so vollkommen wie möglich entfremdet wird, daß es dazu eines Entschlusses bedarf, der jenseits jedes naiven Vorstellens liegt, leuchtet von selbst ein; und Fichte hat ganz recht getan, wenn er den Menschen zu diesem

Wissen durch einen mitternächtigen Geist geleitet werden läßt. Sollen wir dem Geiste einen Namen geben, so müßte er heißen in seiner allgemeinen Bestimmung: die reine Vernunft, in seiner geschichtlichen Gestalt: Kant.

Wir brauchen den Inhalt der Fichteschen Darstellung dieses „Wissens" nicht ausführlich wiederzugeben. Es handelt sich hier nur darum, daß man das Prinzip dieses Standpunktes zu fassen vermag. Das System der Natur war davon ausgegangen, daß wir in einer Welt der Gegenstände leben, die alle ihre feste Bestimmung haben, und daß wir selbst als Gegenstände mit fester Bestimmtheit zu dieser Welt gehören, die einen Zusammenhang der Notwendigkeit bildet. Diese ganze Voraussetzung wird dadurch zunichte gemacht, daß sich das Denken auf sich selbst besinnt und dazu kommt, von sich zu wissen. Die Gegenstände nämlich, von denen der Mensch ein unmittelbares Wissen zu haben glaubt, sind Gegenstände seiner Wahrnehmung. Und nun ist es offenbar, daß ich nur wahrnehme, wozu mich meine innere Anlage befähigt, und daß also die Wahrnehmung einen Vorgang und eine Veränderung in mir bedeutet. Ich bin „das Sehende im Sehen, das Fühlende im Fühlen" und nehme also in aller Wahrnehmung zunächst nur mich selbst und meinen eigenen Zustand wahr. Ich empfinde in mir selbst, nicht im Gegenstande, denn ich bin ich selbst und nicht der Gegenstand; „ich empfinde sonach nur mich selbst und meinen Zustand, nicht aber den Zustand des Gegenstandes." So ist die ganze äußere Welt der Dinge im Raum eine Hervorbringung meiner selbst; um sie hervorzubringen, tritt zu der Empfindung meines Zustandes ein Wissen hinzu, das ich in mir selber trage und das auf allgemeine

Wahrheiten geht. „Das Bewußtsein des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Bewußtsein meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande". Alles Wissen ist lediglich ein Wissen aus und von mir selbst; mein Bewußtsein geht nie über mich hinaus. Von mir aber weiß ich: ich bin ich; und dieses Wissen ist wahrhaft Wissen zu nennen. „Ich habe das Wissen in mir selbst, denn ich bin Intelligenz. Was ich bin, davon weiß ich, weil ich es bin." „Ich bin Subjekt und Objekt; und diese Subjekt-Objektivität, dieses Zurückkehren des Wissens in sich selbst ist es, die ich durch den Begriff Ich bezeichne." Mein Leib mit seinen Werkzeugen ist „nichts als eine Versinnlichung meiner selbst, des innerlich Denkenden, zu einer bestimmten Raumerfüllung". Als Intelligenz bestimmt sich das Ich durch das reine Denken, als Leib durch die Anschauung; und diese beiden Vermögen, Anschauen und Denken, schaffen mir meine Welt. So brauche ich nicht länger vor einer Notwendigkeit zu zittern, die nur in meinem Denken ist; ich werde nicht länger fürchten müssen, von Dingen unterdrückt zu werden, die meine eigenen Produkte sind. Ich, das Denkende, werde nicht länger mich mit dem Gedachten, das aus mir selbst hervorgeht, in eine Klasse stellen. Ich habe das System der Freiheit gefunden, das, einheitlicher und geschlossener als das System der Natur, wirklich ein Wissen ist, weil es ein reines Wissen meiner selbst ist. Ich bin von der Furcht befreit, ein willenloses Glied in der Kette der Naturnotwendigkeit zu sein.

Diese Freiheit aber, um welch einen Preis habe ich sie erlangt? Der einsame Denker, dem in der Stille der Mitternacht ein fremder Geist den Blick in seine innere Welt aufgetan hat, sieht mit Entsetzen, daß ihm in dieser Nacht des Denkens die gesamte

Realität des Daseins, das Leben und die Wirklichkeit verloren gegangen sind. Sein Wissen ist nichts mehr als ein Wissen von seiner Vorstellung. Nichts gibt es für ihn als eben eine rätselhafte Fülle von Vorstellungen, die er selbst produziert; und doch: was ist er für sich selbst als wiederum eine Vorstellung? Er findet, daß ihm sein Ich gegeben ist gleichsam als eine Vorrichtung zur Erzeugung von Vorstellungen; der einzige Unterschied zwischen diesem Ich und den in ihm vorgestellten Dingen ist nur der, daß „ich in jedem Momente meines Bewußtseins sage: Ich, Ich, Ich und immer Ich — nämlich Ich und nicht das bestimmte in diesem Momente gedachte Ding außer mir. — Auf diese Weise würde mir das Ich in jedem Momente verschwinden und wieder neu werden; zu jeder neuen Vorstellung würde ein neues Ich entstehen, und Ich würde nie etwas anderes bedeuten als Nichtding." Es gibt für mich also überhaupt nur Bilder, ich selbst, sofern ich mich als ein Dauerndes zu diesen Bildern hinzudenke, bin selbst eins dieser Bilder oder vielmehr nur „ein verworrenes Bild von den Bildern". „Das Anschauen ist der Traum, das Denken ist der Traum von jenem Traume." Das Wissen ist nicht Realität. „Ein System des Wissens ist notwendig ein System bloßer Bilder ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck." Täuschung wäre es, wollte man nur durch solch ein System des Wissens die Wirklichkeit zu erfassen hoffen. Nur dazu ist dieses System nützlich und nötig, den Menschen von dem Irrtum zu befreien, als ließe sich die Wahrheit in dem Systeme der Natur finden. Darum nimmt jener mitternächtige Geist von dem Denker Abschied mit der Aufmunterung, er möge nun selber die Wahrheit finden, nachdem ihm der Irrtum aus dem Wege geräumt sei. Ein fremder Geist hat dem Denker

zum Wissen verhelfen können. Dies Wissen entfernt ihn von der Realität, um ihn ihr auf anderem Wege zu nähern. Denn er besitzt ein Organ, durch das er sie ergreifen kann; dieses in sich zu entdecken und zu gebrauchen, das ist nun des Denkers eigene Aufgabe. Jener fremde Geist überläßt ihn also jetzt sich selbst.

V.

Damit ist Fichte bei dem dritten Teile seiner Schrift angelangt, dem er die Überschrift „Glaube" gegeben hat. Was er unter Wissen versteht, das ist eine besondere Verhaltungsweise des Denkens, die Betrachtung des Bewußtseins, das nur von seinen eigenen Zuständen weiß. In diesem Sinne ist es richtig, daß Wissen nicht Realität ist; und der subjektive Idealismus, der das Denken unerbittlich innerhalb des Kreises bloßer Vorstellungen des Ich gebannt hält und nur von Phänomenen sprechen kann, die vor dem Hintergrunde des Ich auftauchen, versetzt den Menschen in ein Jenseits der Wirklichkeit, in dem ihm der Atem ausgehen und das Leben erlöschen muß. Fichte hat in einem späteren Werke den schwermütigen Satz ausgesprochen: „Was du siehest, bist ewig du selbst; aber du bist es nicht, wie du es siehest, und du siehest es nicht, wie du es bist." So wahr dieser Satz die Unzulänglichkeit des subjektiven Idealismus ausspricht, so klar weist er darauf hin, daß der Geist, um zur Wahrheit zu gelangen, sich von der bloßen Theorie losmachen und in sich selbst die Wirklichkeit hervorbringen muß.

Bei dem System der Natur verhielt sich das Denken so, daß es eine Außenwelt als gegeben ansah, für die das Denken nur als eine Begleiterscheinung zu

gelten hatte. Für das System des Wissens war entscheidend, daß hier das Ich sich selbst als das Gegebene hinnahm und nun nichts als die Vorgänge seines Bewußtseins gelten ließ. Auch hier also ging das Denken von einem gegebenen Gegenstande aus, den es theoretisch zu verstehen suchte, von dem Subjekt mit allen Eigentümlichkeiten seines Denkvermögens. Der Fortschritt in der Erkenntnis war der, daß doch hier das Denken schon als schöpferische Tätigkeit erkannt wird: das Ich produziert seine Welt. Der Mangel aber bleibt bestehen, daß noch das Ich selbst wie ein Naturdatum erscheint und die Frage gar nicht in den Gesichtskreis tritt, woher das Ich und die Gesetze seiner Bewußtseinstätigkeit stammen.

Man wird den ungeheuren Fortschritt, den die Philosophie mit Fichte gemacht hat, ganz kurz so bezeichnen können, daß Fichte zu dem Satze des subjektiven Idealismus: „das Ich produziert seine Welt", den anderen Satz hinzugefügt hat: „das Ich produziert sich selbst". Er hat damit den Begriff des Geistes wieder ans Licht gebracht, der schöpferische Tätigkeit, actus purus, Handeln und Denken in einem ist. Damit hat er auch den Weg zu einem Wissen gebahnt, das mit der Realität eins, in dem das Sein Gedanke und das Denken Sein ist. Gewiß hat er dieses System der vernünftigen Realität noch nicht vollenden können; die Form, in der es bei ihm auftritt, ist inhaltlich und methodisch mangelhaft. Das empfinden wir sehr deutlich, wenn wir diesen letzten Abschnitt der uns vorliegenden Schrift betrachten. Aber es bleibt darum doch sein unsterbliches Verdienst, durch den Begriff des Ich, das sich selbst setzt, aus der Theorie des subjektiven Idealismus den Fortschritt zum System des absoluten Idealismus ermöglicht zu haben.

Schon Kant hat den Weg zu diesem Ziele geöffnet. Seine Meinung ist niemals der bloße subjektive Idealismus gewesen, als den sich in der Tat sein System für den oberflächlichen Anblick darstellte. Er drang auf eine geistige Objektivität, die aber das Ich durch sein Räsonnement nicht finden kann. Darum ging er auf die sittliche Selbstbestimmung des Ich zurück. Bei Kant erschien die praktische Vernunft als die eigentliche Wahrheit der Vernunft; die Kritik der reinen oder theoretischen Vernunft sollte dazu dienen, das Vertrauen auf die Zulänglichkeit des bloßen Wissens zu beseitigen. Kant hat sich gerühmt, daß er das Wissen in seine Schranken gewiesen habe, um dem Glauben Raum zu schaffen. Diesen Weg geht Fichte bis zum Ende fort. Er gründet die Realität auf das innere Leben des Geistes; er sieht in dem Ich, das sich nicht etwa bloß beobachtet, sondern das sich selbst „setzt“ und sich durch Handeln seinen Charakter gibt, das also in sich selbst, und nicht nur gegenüber seinen Objekten, frei und schöpferisch sich verhält, die geistige Wirklichkeit, von der aus die ganze Welt ihren vernünftigen Sinn und Zusammenhang empfängt.

So verweist er den Denker von der bloßen Beobachtung auf die innere Selbstbestimmung. Es gilt den Entschluß, sich selbst als frei zu erfassen, in seinem Handeln seiner selbst gewiß zu werden als einer geistigen Realität, die sich selbst und damit dann auch ihre ganze Welt bestimmt. Das Wissen erscheint so gegründet auf einem Selbstbewußtsein, das ebenso praktisch wie theoretisch ist. Dieses Selbstbewußtsein kommt zu dem „Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen“. Und dieser Entschluß ist der Glaube. Wenn Schiller der Seele, die im Nebel der Ungewißheit sich nach dem Lande der Wunder sehnt, das Wort zuruft: du mußt glauben,

du mußt wagen, so eröffnet sich auch für Fichte der Weg in das Wunderland des Geistes — denn der Geist als der Herr über die Natur ist das Wunder selbst — durch den Glauben, mit dem der Mensch in der Welt, die ihn umgibt, die Werkstätte des Geistes erkennt, die dieser sich selbst zubereitet hat, und freiwillig „bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht" beruht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können. Unsere sittliche Freiheit diktiert gleichsam uns allen, auch ohne daß wir uns dessen bewußt werden, das Verständnis der Welt, das uns die richtige Stellung in der Welt anweist. „Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit." Es ist durchaus nicht erforderlich, daß jedermann den Prozeß des Nachdenkens auf sich nehme, durch den Fichte hier den gebildeten Zweifler zur Erkenntnis führen möchte. „Wir werden alle im Glauben geboren; wer da blind ist, folgt blind dem geheimen und unwiderstehlichen Zuge; wer da sieht, folgt sehend und glaubt, weil er glauben will." Aber freilich, in diesem Glaubenwollen, in diesem freien Entschluß, sein Leben auf die innere Überzeugung zu gründen, gelangt das menschliche Ich erst zu seiner Vollendung. „Ich hätte blind dem Zuge meiner geistigen Natur folgen können. Ich wollte nicht Natur, sondern mein eigenes Werk sein; und ich bin es geworden dadurch, daß ich es wollte." —

Damit, daß der Denker diesen Standpunkt erreicht hat, ist das Wesentliche vollbracht. Es bedarf nur einer kurzen Übersicht über die Folgerungen, die sich aus diesem Standpunkte ergeben. Grundsätzlich ist nunmehr festgestellt, daß sich das Ich als schöpferisch tätiger Wille innerhalb einer Wirklichkeit bewegt, die dazu bestimmt ist, ihm zu seiner Bestimmung zu verhelfen. „Es ist überall nur eine Beziehung auf mich möglich,

und alle anderen sind nur Unterarten von dieser: meine Bestimmung, sittlich zu handeln. Meine Welt ist Objekt und Sphäre meiner Pflichten und absolut nichts anderes." In diesem Sinne bin ich und ist meine Welt gleicherweise vernünftig bestimmt. „Die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft." „Die Natur, in welcher ich zu handeln habe, ist nicht ein fremdes, ohne Rücksicht auf mich zustande gebrachtes Wesen, in welches ich nie eindringen könnte. Sie ist durch meine eigenen Denkgesetze gebildet und muß wohl mit denselben übereinstimmen; sie muß wohl mir überall durchaus durchsichtig und erkennbar und durchdringbar sein bis in ihr Inneres."

Unter diesem Gesichtspunkte zeigt sich mir nun in dieser Welt, darin ich zu handeln habe, eine andere und bessere Welt, die ich durch mein Handeln herbeizuführen helfen soll. Es ist kein bloßes Sehnen, sondern „die absolute Forderung einer besseren Welt. Es ertönt unwiderstehlich in meinem Inneren: so kann es unmöglich bleiben sollen; es muß, oh, es muß alles anders und besser werden". Daraufhin entwirft dann Fichte ein Bild von dem zu erhoffenden Fortschritt der Menschheit, das in seinem Optimismus ebenso rührend wie in seinem sittlichen Ernst ergreifend ist, so vielfach auch seine Ideale von den unseren abweichen mögen. Er gleicht hier den alttestamentlichen Propheten, und man kann sich durch seine Schilderungen erinnert fühlen an jene eschatologischen Bilder einer Zeit, da der Löwe mit dem Lamm zusammenwohnen und das Kind am Loch der Otter spielen wird. Verkennen aber soll man nicht, welch tiefer Wahrheitsgehalt in dieser Anschauung liegt, die für alle Philosophie der Geschichte den Ausgangspunkt gebildet hat. Die Überzeugung, daß wir berufen sind,

gleichzeitig uns selbst wie die Welt fortschreitend zu vervollkommnen, hat in jener aufsteigenden Epoche des deutschen Geisteslebens mannigfache Wurzeln geschlagen und die Gemüter zu idealem Streben entflammt. Es ist bemerkenswert genug, daß Goethe seinen Faust schließlich seine Bestimmung erreichen läßt in der Ausführung der Aufgabe, die Fichte hier der Menschheit gestellt hat: „Angebaute Länder sollen den trägen und feindseligen Dunstkreis der ewigen Wälder, der Wüsteneien, der Sümpfe beleben und mildern; geordneter und mannigfaltiger Anbau soll rund um sich her neuen Lebens- und Befruchtungstrieb in die Lüfte verbreiten, und die Sonne soll ihre belebendsten Strahlen in diejenige Atmosphäre ausströmen, in welcher ein gesundes, arbeitsames und kunstreiches Volk atmet."

Indessen, so erhaben dieses Ziel auch erscheint, in ihm kann die Bestimmung des Menschen sich nicht erschöpfen. Schon darum nicht, weil wir selbst mit unserem Handeln zwar zur Erreichung dieses Zieles beitragen, aber nicht nach unserem bewußten Plane, sondern als Werkzeuge einer höheren Kraft, die sich unseres Tuns bedient. Noch mehr aber darum, weil es doch bei diesem Wirken lediglich auf das Tun selbst, nicht auf die Gesinnung ankommt, die ich hineinlege. „In der Sinnenwelt, die an der Kette der materiellen Ursachen und Wirkungen fortläuft, in welcher das, was erfolgt, von dem abhängt, was vorher geschah, kommt es nie darauf an, wie, mit welchen Absichten und Gesinnungen eine Tat unternommen würde, sondern nur, welches diese Tat sei." Da aber die Wahrheit meiner selbst die Freiheit ist, so ist offenbar die Sinnenwelt nicht eigentlich die Welt, für die ich bestimmt bin; ich gehöre einer ewigen Welt an, die ein

Reich lebendiger Geister ist. „Ich stehe im Mittelpunkt zweier gerade entgegengesetzter Welten, einer sichtbaren, in der die Tat, einer unsichtbaren und schlechthin unbegreiflichen, in der der Wille entscheidet; ich bin eine der Urkräfte für beide Welten. Mein Wille ist es, der beide umfaßt."

Diese unsichtbare Welt nun ist ebenso gegenwärtig wie die sichtbare. Der Mensch, der seiner Freiheit sich bewußt ist, besitzt im Grunde schon das ewige Leben. „Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhang der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe schon jetzt in ihr weit wahrer als in der irdischen. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Ich lebe und wirke sonach schon hier meinem eigentlichsten Wesen und meinem nächsten Zwecke nach nur für die andere Welt, und die Wirksamkeit für dieselbe ist die einzige, der ich ganz sicher bin."

Damit ergibt sich dann, daß der Mensch in Wahrheit erst Mensch ist, wo er sich der Sinnenwelt frei gegenüberstellt. Der Gedanke der christlichen Heiligung, der sittlichen Askese als der Erhebung über den Dienst der Sinnlichkeit findet hier seine Bestätigung. „Den Sinn, mit welchem man das ewige Leben ergreift, erhält man nur dadurch, daß man das Sinnliche und die Zwecke desselben wirklich aufgibt und aufopfert für das Gesetz, das lediglich unseren Willen in Anspruch nimmt und nicht unsere Taten. Wohl muß man, nach den Bildern einer heiligen Lehre, der Welt erst absterben und wiedergeboren werden, um in das Reich Gottes eingehen zu können."

Und nun ist Fichte an dem Punkte angelangt, wo

er seinen Gottesbegriff zu entwickeln vermag. Er faßt Gott als das Gesetz der übersinnlichen Welt; dieses Gesetz aber ist selbsttätige Vernunft, ein unendlicher Wille. Dieser erhabene Wille schafft das geistige Band zwischen sich und allen endlichen vernünftigen Wesen; ja, „er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt". Jeder gesetzmäßige Willensentschluß des Endlichen geht ein in ihn, „so fließe ich ein auf jenen Willen; und die Stimme des Gewissens in meinem Inneren ist es, durch welche Er hinwiederum auf mich einfließt". Das Gewissen ist „das durch meine Umgebung versinnlichte und durch mein Vernehmen in meine Sprache übersetzte Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündigt, wie ich an meinem Teile in die Ordnung der geistigen Welt oder in den unendlichen Willen, der ja selbst die Ordnung dieser geistigen Welt ist, mich zu fügen habe". So stellt sich die unsichtbare Welt vor als ein „System von mehreren einzelnen Willen, eine Vereinigung und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbständiger und unabhängiger Willen miteinander, vermittelt durch den unendlichen Willen, der ihre gemeinschaftliche geistige Quelle ist". Dieser ewige Wille ist es, der für die endliche Vernunft und in ihr die Welt schafft. Denn die Vorstellung einer materiellen Welt, der Gott ein Bestehen gegeben habe abgesehen von dem Leben der vernünftigen Geister, lehnt Fichte rundweg ab.

Um so höher erhebt sich seine Begeisterung in dem Gedanken an diesen erhabenen lebendigen Willen, der in unseren Gemütern diese Welt eines vernünftigen Zusammenhanges geistiger Bestimmungen hervorruft. Und er findet in der Erkenntnis, die ihm nun aufgegangen ist, jenen Glauben wieder, in dem der einfältige Fromme allezeit lebt. Das freie Denken des seiner selbst be-

wußten Ich trifft da, wo es zur Übereinstimmung mit sich selber gelangt, mit jener Wahrheit zusammen, von der Fichte schon gesagt hat: wir werden alle im Glauben geboren. Er rühmt „die mitten unter unserem Volke mit einer besonderen Autorität versehenen vortrefflichen Lehren über Freiheit, Pflicht und ewiges Leben" und bekennt dem Gott, zu dem er in Andacht aufblickt: „am besten fasset dich die kindliche, dir ergebene Einfalt. Du bist ihr der Herzenskündiger, der ihr Inneres durchschaut, der allgegenwärtige treue Zeuge ihrer Gesinnungen, der allein weiß, daß sie es redlich meint, und der allein sie kennt, ob sie auch von aller Welt mißkannt würde. Du bist ihr der Vater, der es immer gut mit ihr meint, und der alles zu ihrem Besten wenden wird." — „Diejenigen, die da sagen durften: unser Bürgerrecht ist im Himmel, wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige suchen wir, diejenigen, deren Hauptgrundsatz es war, der Welt abzusterben, von neuem geboren zu werden und schon hier in ein anderes Leben einzugehen, setzten ohne Zweifel in alles Sinnliche nicht den mindesten Wert und waren, um des Ausdrucks der Schule mich zu bedienen, praktisch transzendentale Idealisten."

Der tatenfrohe Optimismus, der Fichtes Denkart beseelt, findet seinen festen Grund in diesem Resultat, daß die Wahrheit in der Welt von je an vorhanden ist und der Glaube der Menschheit nicht als ein primitiver Wahn, sondern als ein Werk und Zeugnis der Vernunft gelten muß, die des Menschen Wesen ausmacht und die Menschheit in stufenweisem Fortschritt durch alle Verirrungen und Verderbnisse hindurch ihrer Vollendung entgegenleitet. Darin erreicht die großartige Anschauung Fichtes von dem Weltzusammenhange als einem einheitlichen System der zweck-

setzenden Vernunft seinen Abschluß. „Es ist nur eine Welt möglich, eine durchaus gute. Alles, was in dieser Welt sich ereignet, dient zur Verbesserung und Bildung der Menschen, und vermittels dieser zur Herbeiführung ihres irdischen Zieles". In dieser Anschauung löst sich dann auch die Frage des Bösen und des Leides in dem Sinne, in dem die christliche Lehre beide als Mittel zur Vollendung des göttlichen Heilsplanes begreift. Und auch der Tod des Individuums vermag das Ich in seiner hohen Zuversicht nicht zu erschüttern. Innerhalb der diesseitigen Welt sieht sich das Ich ohnehin nur als ein Glied und Werkzeug an, dessen sich der Vernunftzweck für seinen Plan bedient, und ist deshalb unbekümmert darüber, wenn es von einem anderen Werkzeuge abgelöst wird. Zugleich aber führt das Ich sein wahres Leben in der übersinnlichen Welt, und daran kann der Tod gar nichts ändern. „Es ist gar kein möglicher Gedanke, daß die Natur ein Leben vernichten solle, das aus ihr nicht stammt, die Natur, um derentwillen nicht ich, sondern die selbst nur um meinetwillen lebt. Die Erscheinung des Todes ist der Leiter, an welchem mein geistiges Auge zu dem neuen Leben meiner selbst und einer Natur für mich hinübergleitet." Denn schon das natürliche Leben bliebe unverständlich, wenn nicht auch in der Natur das Sterben darauf hindeutete, daß sie selbst zu einer höheren Sphäre des Lebens den Weg öffnet. Die Toten, um die wir trauern, werden in jener Sphäre mit derselben Freude empfangen, mit der wir Erdenbürger die Unseren empfangen, die zu unserer Welt geboren werden. „Wenn ich einst ihnen folgen werde, wird für mich nur Freude sein: denn die Trauer bleibt in der Sphäre zurück, die ich verlasse." Und in dieser hohen Gewißheit kann Fichte seine Schrift schließen mit den Worten:

„So lebe und so bin ich, und so bin ich unveränderlich, fest und vollendet für alle Ewigkeit; denn dieses Sein ist kein von außen angenommenes, es ist mein eigenes, einiges wahres Sein und Wesen.“

Es ist nicht unsere Absicht, in eine Kritik dieser Gedankengänge Fichtes einzugehen. Wollten wir die Einzelheiten gerade in dem dritten Teile seiner Schrift genauer prüfen, so würden wir so manche Inconcinnität in dem Fortschritte der Gedanken, manche nicht völlig ausgereifte Formulierung an sich wertvoller Ideen, vor allem auch in dem Gebrauche des Wortes Glauben ein gewisses Schillern der Bedeutung feststellen müssen, das dem Mangel einer dialektischen Entfaltung der verschiedenen Momente in dem Glaubensbegriffe zuzuschreiben ist. Diesmal aber war es unser Anliegen, die große Gesamtanschauung Fichtes auf den Leser wirken zu lassen, die durch Mängel in den Einzelausführungen nicht im mindesten entwertet wird. Eine aus dem Gedanken geborene und auf die Freiheit des denkenden Geistes gegründete, in sich streng geschlossene und systematische Lehre, die uns die gesamte Welt des Daseins als ein geistiges All erkennen läßt, in dem auch der heute so vielfach für das Absolute ausgegebenen Natur ihre Stelle als eines dienenden Momentes in dem großen Prozesse der Freiheit angewiesen wird, hat gewiß auch in der Gegenwart noch eine Aufgabe zu erfüllen. Sie kann als eine Botschaft wirken aus dem Reiche des Gedankens, das die eigentliche Heimat des deutschen Geistes immer gewesen ist, und kann dazu helfen, daß die Worte Schillers in uns wieder lebendig werden:

Drum, edle Seele, entreiß dich dem Wahn
Und den himmlischen Glauben bewahre!
Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sah'n,
Es ist dennoch das Schöne, das Wahre!
Es ist nicht draußen, — da sucht es der Tor —
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.

Vom gleichen Verfasser erschienen:

Hegel. Ein Überblick über seine Gedankenwelt in Auszügen aus seinen Werken. Zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen Stuttgart, 1906, Robert Lutz. Geh. 2 M. 50 Pf.; geb. 3 M.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Neu herausgegeben und mit einer Einleitung versehen. Leipzig, 1905, Joh Fr. Dürr. Geh. 3 M. 60 Pf.; geb. 4 M. 20 Pf.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes Jubiläumsausgabe. In revidiertem Text herausgegeben und mit einer Einleitung versehen. Leipzig, 1907, Joh. Fr. Dürr. Geh 5 M.; geb. 6 M.

Der Mensch und das Jenseits. Eine Anregung zum richtigen Verständnis der Wirklichkeit. Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1902 Geh. 50 Pf.

Zur Theorie des christlichen Dogmas. Berlin, 1897, Weidmann'sche Buchhandlung. Geh. 2 M. 80 Pf.

Die theologische Wissenschaft und die Kirche. Berlin, 1902 Trowitzsch & Sohn. Auf Velinpapier; eleg. geh. 50 Pf.

Die Schöpfung. Das erste Blatt der Bibel für unsere Zeit erläutert. Berlin, 1907, Trowitzsch & Sohn. In imit. Pergamentbd. geb. 1 M. 40 Pf.

Des Menschen Schuld und Schicksal nach 1. Mose 2—3. Die Paradiesesgeschichte für unsere Zeit erläutert. Berlin, 1908, Trowitzsch & Sohn. In imit. Pergamentbd. geb. 1 M. 40 Pf.

Gottes Sohn im Fleisch. Betrachtungen über die evangelische Geschichte. Gütersloh, 1899, C. Bertelsmann. Geh. 4 M.; geb. 4 M. 80 Pf.

Die Gründung der Kirche. Betrachtungen über die apostolische Geschichte. Gütersloh, 1899, C. Bertelsmann. Geh. 4 M. 80 Pf.; geb. 5 M. 50 Pf.

Zions Sieg über Babel. Predigt gehalten am 18. Januar 1903 zu St. Bartholomäus in Berlin. Berlin, Trowitzsch & Sohn. Geh. 30 Pf.

Die moderne Richtung und die Kunst. Von Eremita. Groß-Lichterfelde, 1901, Edwin Runge. Geh. 3 M.; geb. 4 M.

ıtwicklung und Offenbarung. Von Konsistorialrat Lic. Dr. Theodor Simon in Münster. 1907. Geh. 2 M. 40 Pf., geb. 3 M. 30 Pf.

Theologie der Gegenwart: Simons Arbeit trägt für diese age einen fast abschließenden Charakter für alle die an sich, die in n prinzipiellen Grundfragen, d. h. in der Anerkennung der absoluten fenbarung in Christus wie in der Tendenz, diese durch Fassung in tgemäße Begriffe immer verständlicher und wirksamer zu machen, ıig sind.

e **Religion Friedrich Schlegels.** Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik. Von Dr. Walther Glawe. 1906. Geh. 3 M.

Reformation: Das Bild, welches uns der Verfasser entrollt, ist chst interessant, da es ein Typus vieler religiöser Werdegänge ist.

r Sieg des Christentums über die Welt der Antike. Von Lic. Dr. Georg Grützmacher, Professor der Theologie in Heidelberg. 1908. Geh. 60 Pf.

r Kampf der Weltanschauungen. Von D. Wilh. Schmidt, ord. Prof. an der Universität Breslau. 1904. Geh. 3 M. 60 Pf., gebd. 4 M. 50 Pf.

Das Buch zeigt in dem Nacheinander der Lebensbilder von mte, Büchner, Strauß etc. das allmähliche Werden der gegenwärtigen giösen Krisis.

r Kampf um den Sinn des Lebens. Von D. Wilh. Schmidt, ord. Prof. an der Universität Breslau. 2 Bde. 1907. Geh. 10 M., gebd. 12 M.

Ev. Kirchenblatt für Schlesien: Eine Apologetik ganz ener Art in Biographien großer Denker. Mit außerordentlichem ıiße, mit gewinnender Wärme und doch großer Unparteilichkeit geırieben, wendet sich das Buch an alle, ... nicht bloß an die Gerten. Möchten recht viele davon Gebrauch machen!

ristentum und Kultur. Ein Beitrag zur christlichen Ethik. Von D. Dr. E. W. Mayer, Professor der Theologie an der Universität Straßburg i. E. 1905. Geh. 1 M. 40 Pf.

Eine klare Antwort auf eine schwere Gewissensfrage. Diese rträge wurden als wahre Kabinettstücke akademischer Beredtsamkeit :eichnet.

fgabe und Arbeitsmethode der Apologetik. Von Pfarrer Wilhelm Ernst. 1908. Geh. 2 M.

Druck von Trowitzsch & Sohn in Berlin SW., Wilhelmstr. 29.



Druck von Trowitzsch & Sohn, Berlin SW.


B 2844 .B54 .L3 C.1
Johann Gottlieb Fichte und sei
Stanford University Libraries
3 6105 036 086 507
DATE DUE